

〈論 説〉

翻訳としての近代

黄 世 軍*

はじめに

「近代」という言葉は、いったいどういう意味だろう。その問題に対して、今の時点において我々がいろいろなことを挙げた、「近代」の概念を明確にする努力をした。しかし、歴史的な術語としての「近代」は、なぜ価値観やイデオロギーなどと関連があるか。それも再検討する必要がある。

学術界は、主に「近代」がヨーロッパのものと認め、アジアと他の後進国はその「近代」を模倣していると認識した。つまり、後進国の「近代」は外来的なことである。従って、その近代の価値は模倣の価値である、即ち、翻訳を通じて、西ヨーロッパの技術やイデオロギーがそのままに手に入れること、自発的なものや伝統など全然関係ないと考えている。しかし、ヨーロッパの近代は如何に生まれたのか、自発的なヨーロッパの近代は如何に成立したのか、そういう問題もあるだろう。

本稿では、「翻訳」という形を方法として¹、「近代」をめぐる諸問題に対する検討を試してみる。まず、「翻訳」という言葉の意味を説明しておきたい。「翻訳」とは二つの意味を持っている。第一は周知の通り文字の翻訳である。つまり、異なる言語の間を翻訳すること。英語、ドイツ語な

* 作者は中国人民大学（哲学院、中国哲学専門、2014級）と愛知大学の博士後期課程（中国研究科、中国研究専攻、2015級）のデュアル生である。本稿は中国人民大学2015年度拔尖創新人才培养資助計画成果である。

1 「翻訳」ということは、吉本隆明、梅原猛、中沢新一三人の対話に中沢先生を言及した「翻訳の問題」に基づいて、筆者が発揮していた方法である。参照『日本人は思想したか』、第209～212頁、新潮社、1995年6月。

どから日本語や中国語を翻訳することはもちろん、また注意すべきは同じ文化（言語）伝統の中で古典語と現代語の翻訳である、それも翻訳であったと思う。

第二は、より深い側面の意義、あるいは思想ということ。翻訳は言語を通じて、異質な思想の間に接触、交流、そして衝突することである。確かに、翻訳の際は、交流のためには、衝突やカルチャーショックを避けることに留意しているけれども、やはり異文化（思想）である以上、回避困難に翻訳者は直面するはずだろう。²そして、思想や言語も、「思惟方法」と繋がっていると考える。つまり、文字や思想の翻訳を通じて、我々は自らの世界観と価値観、また考え方までお互いに影響を与えている。³

次は「近代」の問題である。「近代」という言葉はmodernなどの西欧語の翻訳語である。この翻訳語としての「近代」は「近世」の意味を持っているけれど、もともとのmodernは形容詞であったが、今の私たちは「近代」を名詞として、時代区分の際に使用された歴史術語となった。その過程は、柳父章に詳しい論述がある。⁴つまり、学术界までその影響を受けて、概念にやや混乱させた。例えば、島田虔次は著作『中国における近代思惟の挫折』の中で陽明学の思想や意義を考究したが、「近代」＝「近世」という図式を使用した。しかし、中日両国の場合も「近代」が始まる時点を西暦20世紀後半と区分した。「近世」という時期は、日本では江戸時代、中国では宋朝から清朝前半までである。

2 筆者がここに言った「異質な思想」と「異文化」は、単に異国のことではなく、時代によって、同国の差別も含めている。

3 例えば、近代以降中国における、『論語』の現代文翻訳が次々に行った。その中で、「民可使由之不可使知之」と翻訳する際、銭穆（『論語新解』）と楊伯峻（『論語訳註』）と李沢厚（『論語今読』）三人の訳は全然違う。しかし、三人の先生たちは全部「孔子は愚民を支持するか」という問題を論述していた。筆者はそういう問題が無駄なことである一方、現実に対する重大な意味がある。なぜなら、「愚民主義」の考え方はやはり現代のものだ、孔子はそのような意識がないかもしれない。しかし、現代人であってこそ、「愚民」に反対し、また自分の伝統を守ることも重要だ。つまり、現代人としての私たちは、自分の視座から古典を解釈する傾向がある。そして、その傾向が生まれた原因は我々が現実に対する、様々な問題があるからだ。

4 参照柳父章著、『翻訳語成立事情』、第45～53頁、岩波書店、1982年4月。

無論、そうした混雑はただ問題の一部であった。「近代」＋「化」、即ち、「近代化」というイデオロギーが生まれた。そのイデオロギーは翻訳と繋がっていた、進歩と停滞、また文明と野蛮のような対立する図式も生まれた。総体としての近代は、後進国であった中日両国に輸入された際で、ある特殊性を表現した。本稿もこのことの検討を試してみる。

一

今の時点に近い歴史段階としての近代は、相対的な概念であると考えられ。つまり、この言葉はRenaissance（ルネッサンス）やAge of Enlightenment（Age of Reason、啓蒙の時代、理性の時代）などの絶対に区別できる意味を持ってはいない。ルネッサンスは西暦14世紀にイタリアで始まり、やがて西欧諸国に広まった文化運動の時代（16世紀まで）であり、啓蒙時代とは西欧で啓蒙思想が主流となっていた17世紀後半から18世紀にかけての時代を示す。それに対して、我々は現在、「近代」の概念に関して「資本主義」とか「商品経済」とか、いろいろな歴史事実を列挙しつつ、「近代」＝「資本主義」というイメージを作った。つまり、「近代」という概念は本来実質的な意味を持たず、それは我々が自分自身経験した印象と感想であったかもしれない。

しかし、日本と中国、あるいは「近代化」の後進国は、「近世」から「近代」への移行時に、外来の「近代」＝「資本主義」のイデオロギーを受け入れ、「近代化」＝「資本主義化」＝「西欧化」という図式に追従していた。おそらくそのために、自分自身の伝統を失ってしまった。

にもかかわらず、後進国は必ずヨーロッパ的な「近代化」の道へ発展した、あるいは伝統とは別の話である。と、一元的かつ非連続的な視座からそう考えている。しかし、西欧の近代は架空の発想ではなく、真実な歴史の中でまことに生まれたものであったと考えられる。つまり、「近代」というものは、必ず古典に由来しているのである。前述の「翻訳」の意味には古

典語から現代語への翻訳も含まれている。それは単に現代人を理解するために、現代のことばに改変することではなく、むしろ「改作」することで、現代的意識と思惟を加えている。もちろん、多くの改変は「改作」ほどではないにせよ、同じ意味を探しても、思惟方法はひそやかに変容したかもしれない。この側面の「翻訳」は現実に対する、現実の問題を解決するため、古典や伝統の力を借りて、新たな方法や論理を作りあげた。

そういえば、ヨーロッパの近代の発端であるルネッサンスは、ギリシャ・ローマの古典文化を復興し、「人間の発現」、つまり人文主義（人道主義）を確立した。しかし、その近代は単純に古典（ギリシャ・ローマ）に戻るのではなく、中世の神学やキリスト教から離れることでもなかった。趙汀陽は『個人を製造する』（中国語では、《制造个人》）⁵という論文の中で、以下の観点を述べていた。近代契約社会の基礎としての「個人」は古典社会から、中世神学の教会の影響を受け、さらに近代的な自由・平等などの意識を身に着けて「個人」になった。古典社会の自由民の民主の伝統と中世神学の人と神（God）の契約の精神はヨーロッパにおいて繋がってゆく。つまり、近代のいわゆる自由・平等の意識は、圧倒的な神学の権威の中を含んでいる。

確かに、外国人として、現代人としての趙氏はその論説の全てが正確とは言えないかもしれない。しかし、その見方は啓発的であろう。また、マックス・ヴェーバーやミシェル・フーコーなど欧米の学者も、趙汀陽が指摘した連続性の視座から「近代」、あるいは「近代性」を改めて考察している。つまり、近代と伝統は関連性があると捉える、その関連性を考えている。ヴェーバーの場合は、プロテスタンティズムの倫理が如何に近代の資本主義に影響したか、あるいは、その倫理の力を借りて新たな「資本主義の精神」を如何に構築したのか、そういう問題を解釈した。一方、フーコーの場合は、「考古学（Archéologie）」という方法を通じて、未来に向けて歴史を分析していた。むしろ、二人の学者も歴史と現在、その関連性に留意し

5 参照『社会科学評論（学術評論巻）』、2009年01期。

ていた。

「近代」は総体的なものであったと思う。それゆえ、具体的な制度やイデオロギーなどの区別はただ表象である。「近代」とは、本質的に言えば、古典と中世の伝統に対する揚棄であり、承継であると同時に転覆であると考えて。「総体的」と言っても、本稿はただ核心部の思惟方法と分析を試みている。

その承継と転覆は、例えば、一神教であるキリスト教の聖書（Bible）が地方言語に翻訳された後に生まれた近代の「民族」という観念がそうであり、従って、民族国家の確立も同様である。それも「宗教改革」の影響であるが、元々のヘブライ語から翻訳したギリシャ語とアラビア語聖書、さらにラテン語聖書はついにドイツ語など各地で用いる言語に翻訳されていった。そして、人々と教会（司教顧問会）の関係も昔より稀薄になっていった。しかし、人と神との契約は強化されていった。人-神の契約は、中世でも存在していたが、教会が仲介者として権威を持っていた。つまり、「個人」としての人々は家庭や国家の観念が曖昧であり、教会が人と神との間で「個人」の問題（贖い）を指導した。そういえば、中世は「人と神」との関係を最も重視し、「人と人」との関係は「人と神」に比べて重要性が低いと考えている。すなわち、神に対する人間は、国家と密接なのではなく、神との契約を基づいて、国家に対する強制的な義務を負うにすぎないからである。もちろん、一般人は現実の政治に参加する可能性もないからこそ、政治の目的は効率的な管理ではなく、主に徳（道徳）の涵養であり善導なのである。⁶

6 この点について、レオ・シュトラウスの名作『政治哲学とは何か』（石崎義彦訳、昭和堂、1992年10月）に参照。シュトラウスは「善」の追求を古典政治哲学では注目していたが、近代以降、「善」は「効率」、「政治哲学」は「政治科学」になってしまうと述べている。

徳（道德、善）から、近代的な統治への転換は、マウリツィオ・ヴィローリ（Maurizio Viroli）の論説によって⁷、それは「善的な政治」から「国家理性」（Reason of state）への転換とされる。彼の著作「From Politics to Reason of State」は中国語に翻訳された。しかし、「Reason of state」という概念は今にいたるも中国の学術界ではどのような翻訳語を採用すべきなのかまだ確定していない。キーワードとしての「Reason of state」はルネッサンスの政治思想家であるニッコロ・マキャヴェッリが現実主義的な政治論理を展開する時、この概念が時々に出てくる。ヴィローリの論述をくりかえす必要はないであろうか。しかし、注意すべき点として、「人と神」との関係は徐々に「人と人」との関係に転換することである。マキャヴェッリらの時代を経て、ルソーを代表した「社会契約論」に基づく国家（政治）論理が確立していった。

契約としての強制性は人-神契約の中にも社会契約の中にも存在する。しかし、神学的な外在的権威（Godの権威）が消滅した後、人の主体性を土台として、より「人間性」ある国家（社会）が作られた。主体性があってこそ、昔のような「知人社会」⁸が新たな市民社会に変容してゆく。つまり、地域や職業を問わず、同じ共同体のメンバーとして、国家や社会を作るのである。そして、国家の役割は中世のような善導から統合へと転換した。個人も、義務から責任へ転換した。そうした転換の完成は単に政治の面や思想の面だけではなく、思惟方法まで変容させたと考えられる。

思惟方法の変容は、現実によるだけではなく、むしろ、もっと深刻な原因がある。すなわち、我々は人間としてこの世の中で生まれている、宇宙（客観な面）と世界（主観な面）に対する、いろいろな問題を出すこともある。その中で、核心問題は「人間とは何か」、つまり、人間という存在の本質

7 参照『從善的政治到国家理由』、鄭紅訳、吉林人民出版社、2011年1月。

8 「知人社会」とは、中国語で「熟人社会」ということである。つまり、その社会の構造は知人の間で、人間関係を基づいて形成している。

を追求することである。もちろん、その問題は普遍的な、同時に永久なのである。人間は「私は人間だ」と意識して以来、その本質を理解するためにさまざまな論理や思想などを発展させた。神学もそれらの論理の一つである。

しかし、時代によって、あるいは史的唯物論によれば「下部構造」によって、核心的な問題の延長線上に「基本問題」が生じた。たとえば、人間関係や人-物関係など。基本問題は一つではないが、時代によって、諸問題の中の一部が中心に位置する。中心を占拠した基本問題に対する見方は、やはり隠された「核心問題」を理解する方法に影響した。神学は未知なる宇宙と世界に対する身体の手でも精神力でも認知力が不足である人間に、強い神の力の存在を明らかに示す。つまり、「創造論」である。

本稿に関して、「創造論」は以下二つの点に注意すべきである。第一は、宇宙（人間を含む）は神の創造物であること、しかし、人間は特別な存在である。第二は、人間の特別性は、あるいは、人間が他の創造物に対する優位を持っている原因は、神が特別の能力を人間に与えたのである。つまり、人間は自分自身に対して、他の事物との区別を意識している。また、「人間性」を自分自身で規定している。しかし、神学は、「人間性」というものが天賦 (gift) であるとし、人間が選択 (choice) するものではない。言い換えれば、「理性」や「感情」など他の物事と区別されるために人間が自らを規定するものは神より与えられたものなのである。故に、人間は必然的に神を尊敬し、神も人々を平等に扱う。

しかし、自然科学の発展に従う、「創造論」的な見方に対する批判が起っていった。理性を持った人間は、昔のような力不足な被造物ではなくなった。理性がどこで生まれたのかは不明であれ、理性の力は信じている。そして、理性により生まれた懐疑の精神が登場して来た。

前述した近代の発端としてのルネッサンスは翻訳であり、また懐疑の精神が徐々に発展した時期であると考えられる。『デカメロン』⁹は教会に対する

9 中国語で翻訳したのは『十日談』である。日本語で翻訳者は平川祐弘。『デカメロン』、河出書房新社、2012年10月を参照。

厳しい批判や皮肉を行っていた。そのような批判は、中世では想像できないだろう。しかし、ルネッサンス期における、現実の状況に対して不満な人々は、神の仲介者としての教会や司教などに対する不信感を批判や皮肉などの形で表現した。つまり、「不信感」があつてこそ、「懷疑」があつてこそ、「人間の発現」ということが再び歴史の場に登場したのである。

筆者は、「疑う我を疑いえない」という「懷疑的」な精神は近代が確立した根本的な要素と考え、「近代的実在は人間である」¹⁰という判断にも賛同する。しかしながら、いかなる「懷疑」でも、人間にとって自分の存在が理性によって確認できるはずだという自らを「中心」とする意識が芽生えていった。それは「主体性」と言ってもいい、「人間中心主義」と言ってもいい、包蔵された最も重要なことは人間が自分自身の問題と現実を意識し、問題と現実に対する積極的な行動や思考を行っていることである。だからこそ、現実に向き合う、あるいは未来に目を向ける、人々は近代的な思维方法（つまり、懷疑的な方法）の確立によって、古典から様々な翻訳を行なつていった。例えば、ギリシャの民主制をモデルに、その原理を発展させ、近代民主制をつくりあげた。前にのべた、これは単純な模倣ではない。現代の意識と思维が加っているはずである。すなわち、翻訳だけではなく、「改作」である。筆者は、そのような「改作」を翻訳の一形態と考えている。むしろ、創造的な翻訳である。しかし、重要なことは、自分自身の問題と現実を意識するが、自分の主体性を失う危険性に常に留意しなければならないことである。

三

我々にとって、ヨーロッパ的近代を重要な経験であると認識し、その経

10 高坂正顕は「ギリシャの実在は自然であり、キリスト教の実在は神であり、近代的実在は人間であると云ふことも出来るであらう。それは自然中心主義、神中心主義、人間中心主義と言ひかへても支障ない。」と述べる。広松渉はその文章「現代の精神史的意義」を引用し、ヨーロッパ的「近代」の位相を論述していた。（『近代の超克』論』、第6頁、講談社、1989年11月。）

験に範をとったことも後進国で普遍的な事実だ。にもかかわらず、「翻訳」としてのヨーロッパの近代を成立させた原因は「理性」と「懐疑」によって、主体性を一貫させた以外には、何もなかったと考える。竹内好の論説によれば¹¹、その様な翻訳は「回心」であるかもしれない。「回心は、見かけは転向に似ているが、方向は逆である。転向が外へ向う動きなら、回心は内へ向う動きである。回心は自己を保持することによってあらわれ、転向は自己を放棄することからおこる」と、竹内は述べる。つまり、竹内の図式では「回心」と「転向」が対立する概念と認識されていた。

「回心」というのは仏教の言葉であり、宗教的意味がある。仏教で言えば、世の中で生活する人々は自分自身が見失った「仏性」を再発見するのである。言い換えれば、人々は人間であってこそ、「仏性」を保有するはずだが、世の穢れなどが本来清浄な「仏性」をさえぎってしまう。「仏性」を回復するためには、修行が必要である。つまり、主体としての本質的な性格が隠されているので、後天的な学習はその「本性」を再確立、あるいは再確認のためのものなのである。それに対して、戦中に現れ、戦後に何度も研究された「転向」は、政治の意味を包蔵する。戦中、マルクス主義者の個人的な、また集団的な「転向」は彼らが信じていた思想や主義から離脱し、「反省」することである。竹内は、その特殊な「転向」を普遍とする、日本の近代化を考えていた。竹内は「転向は、抵抗のないところにおこる現象である。つまり、自己自身であろうとする欲求の欠如からおこる」と述べる。即ち、その「転向」は「変わらないものは自己でない」という意識である。簡単に言えば、「転向」は主体性を欠如させたまま、もっとも新しいものを追求しているにすぎない。

無論、「転向」についての異なる定義や見方があるであろうか、筆者はここで竹内好の視座を受けて、次の観点を提出しておきたい。竹内は「回

11 竹内好の論説は『近代の超克』（第36～38頁、筑摩書房、1983年9月）中で述べられたが、竹内は日本文化が転向文化、中国文化が回心文化を区分している。その論説は「近代化」についての話を限定することが明らかに表現したのだけれど、筆者はこの観点によって、ヨーロッパ文化やアメリカ文化を含めて、再審査する可能性もあると考える。

心」と「転向」が「内へ向う」ものと「外へ向う」ものを区別した。我々にとって、その内と外、あるいは伝統と外来の文化の流れを考えなければならぬ。

竹内が批判した「近代化」は、「進歩」の表象を追求しつつ、他の可能性を無視してしまった日本の明治以来の考え方である。確かに、こういった考え方は極めて単純化すれば、つまり、ドレイ的な進歩なのである。竹内は、明治の「近代化」は真の近代化ではない、と皮肉っている。「疑う我を疑いえない」という「懐疑的」な近代が確立した根本精神を失ったら、そして自分自身の存在を確認しなかったら、「近代化」という過程をやりとげられるのか、と竹内が懐疑していた。

そのような懐疑は、後進国としての中国や日本で生まれただけかもしれない。なぜなら、前に述べたように、連続の視座によって、ヨーロッパの近代にはいわゆる歴史的な必然性がある。中国と日本がそんなに必然性に如何に接続できるのか。伝統が違ふし、その連続する思惟方法も違ふ。同じ問題に対する際、解決方法も全く異なるであろう。

「歴史的必然性」については、学術上の論争もある。歴史は必然か偶然か、決して簡単に解決できる問題ではない。E.H.カーは『歴史とは何か』の中で¹²、歴史家は自分の立場から歴史事実を選ぶ、「個人」的な歴史を「人類史」のように書くと反省し、厳しい批判をした。ここから見れば、その必然と偶然の論争も、立場の問題かもしれない。つまり、必然性に賛成するから、その立場から史実を選ぶと偶然の事件を回避する。また、偶然を軽視する。

そのような「歴史」は、「観察者」としての我々が想像したことと言っても過言ではない。観察者としての我々は、確かに所謂「客観性」によって、史実を知識として、次第に体系的な論理を作り、歴史の文脈も明確に意識した。しかし、「参与者」としての実感は、客観性が過剰となるにつれて、失われていった。つまり、200年前の人たちは、自国の未来の為に努力した時、歴史の流れと自分自身の努力と結びつけた、自分自身はその未来の

12 参照『歴史とは何か』、清水幾太郎訳、岩波書店、2012年4月。

合理性と歴史的な必然性を信じていた。彼らの意識は、現在の我々がよく考えているものだろうか。また、多様な選択肢を見つけられなかった、あるいは考えようとしなかった昔の人々に対する我々は、その「観察者」の見方のみによってというやり方は合理的であるか。

とはいえ、筆者は歴史的な偶然性も強調する必要があると考える。なぜなら、我々人間の歴史は中世から現在まで、徐々に地理的な制限を突破してきたのが明らかに示されている。すなわち、以前の中世のような閉塞した歴史の流れに、「他者」の参与が加わっていった。筆者は、この転換は歴史が「参与者」のみによって作られたのではなく、「他者」としての「観察者」も影響を与えたことを意味すると判断する。その点は、自国の歴史に対する「偶然」と「必然」という論争と、「観察者」と「参与者」の見方との関連を繋げるものであると考えている。つまり、昔よりさらに複雑な状況となっているのである。

しかしながら、ヨーロッパやアメリカなど文化的優位を占拠している「西洋」諸国は、「参与者」としての主体性がより強い。いわば、欧米近代の普遍化の過程は、欧米における、「自己中心化」の過程ではないか。従って、「後進国」と区分された他の国々の歴史は、他者として特殊な地域経験としてのものである、と認識していた。つまり、欧米近代のみが世界歴史の必然として存在していたと規定するのである。他の国々は、その「他者」としての「観察者」から軍事的な、経済的な、またはイデオロギー的な圧力によって自己疎外の道を歩んでいた。

確かに、欧米の近代化にある程度普遍性があることは否定できない。しかし、その「普遍性」には限界があるはずだ。簡単に言えば、核心問題と基本問題は普遍的であろう。それによって生まれた具体的な問題の一部は普遍的かもしれない。問題に対応する、その思惟方法と一部の解決方法には普遍性があると思う。

本稿は、連続的な歴史と多元的な歴史を原点として、論述を展開してきたが、そういう「ヨーロッパ近代の普遍性」を乗り越える試みをする必要

があると考え。言い換えれば、「普遍性」を認める以上は、ヨーロッパ近代と他の国々の近代には同一視できる部分がある。中国と日本の近代化が如何に可能か、単にヨーロッパを模倣することではなく、むしろ自国の中世と近世の段階の中にその「可能性」が胎動していたのではないかと判断できよう。

四

丸山眞男は『日本政治思想史研究』¹³の中で、徂徠学と宣長学に注目していた。筆者は、丸山が日本近世の思想史を研究した理由は、日本においてヨーロッパ的近代と日本古来の伝統を如何に接続するが意識していたからであると考え。しかし、丸山が強調する徂徠と宣長の方法論は、筆者が前述した「翻訳」と矛盾していたのか、という疑問が生まれてくる。

丸山眞男は、「異質性の認識は価値の問題に転化して日本文化優越論になりがちなんだけど、宣長の場合、たんなる日本主義にならなかったのは、『古事記伝』（一七六四～九八年）は『論語徴』なしには出てこない方法論的な基礎があったからですよ。今言をもって古言を解してはいけない、今の言葉のイメージで古典を解釈してはいけない、という主張は両方に共通している。歴史的なちがいや異質文化の理解というのが歴史意識になり、いにしえの時代を理解するには、その時代の言語体系、ディスクリットを知らなければだめだ、いまのディスクリットをその時代に投影したらわからなくなっちゃうぞ、という考え方では、宣長と徂徠は完全に共通しているでしょう」、と述べる。¹⁴筆者は、「翻訳」の概念は古典語から現代語への翻訳を含んでいると述べた。瞥見すれば、「翻訳」というのは「今言をもって古言を解し」、「今の言葉のイメージで古典を解釈」することである。しかし、筆者はその意味で「翻訳」を理解することはしない。要するに、今

13 丸山眞男著、『日本政治思想史研究』、東京大学出版会、1983年6月。

14 丸山眞男、加藤周一著、『翻訳と日本の近代』、第37～38頁、岩波書店、1998年10月。

の人々にとって現在の時点で直面する諸問題を解決するため、古典の力を借りて、現代の意識に加えることが翻訳である。つまり、古典に対する理解が正確かどうかは別の問題となる。言い換えれば、丸山は宣長と徂徠の方法論を「復古」と捉えている、同時にその方法論によって、当時流行した諸学説と異なる新説を発展させた事実も肯定した。筆者は「新説の発展」に賛同する。その復古の傾向や「宣長と徂徠の方法論」は別の問題として議論しなければならないと考える。

しかしながら、丸山が「宣長と徂徠の方法論」を取り上げたことは、本稿にとって重要なモデルとなる。筆者は、「儒教文化圏」において共通する思惟方法を整理しておきたい。儒教文化圏は東アジアにおいて長期間にわたって存在していた。中国、朝鮮半島、日本とベトナムを含む儒教文化圏は、同じ「漢字」を使用し、共通する經典を学んだ。無論、同時期でも諸国には文化的差異があり、政治と経済などの状況も異なる。しかし、儒学¹⁵の影響は深刻であり、または普遍的である。本居宣長と荻生徂徠は、学問の源を重視する。それらが流行した後代の解釈ではなく、古典文献にある本来の意味を追求している。その傾向は「聖人之意」、あるいは「聖人の本意」¹⁶を探求することではないか。儒学において、經典の注釈を二千年間繰り返したのは、この「聖人之意」の究明を目指すことにある。もちろん、儒学は「經典に注釈をくわえる」だけではない。しかし、学術としての儒学は主に經学という方法をもちいた。「五經」または「經」¹⁷

15 儒教と儒学は区別があるが、簡単に言えば、儒教は教化として、社会に向う側面を強調している。儒学は学術として、自身の論理の構造を関心している。すなわち、儒教の側面は儒学に基づいて、現実と密接しており、同時に論理の面で影響を与えられている。本稿では、その違い点を分別しないと、二つの概念を同じ意味で用いる。

16 中国と日本において、普通はその「聖人之意」と「聖人の本意」が同じ意味を持っていると考える。しかし、筆者はここで、この二つの言葉の区別点を注意しなければならないと思う。つまり、注3の例のような、文献が記録した先人（先聖）の言葉はもちろん「聖人」自身の本意を伝達した、それは「聖人の本意」である。しかし、後世の学者たちは、この「聖人の本意」を原理として、「聖人」が明言しなかったことに発展させる。このような「発展」は、ロジック的に成立できるかもしれない、しかし、「本意」と認めることが非常に困難だと思う。

17 「五經」というのは、詩・書・禮・易・春秋であるが、樂經は亡佚しまう。だから、「五經」と「六經」は常に同じ意味を表現する。例えば、清の章学誠（しょう

に注釈をほどこすのである。

筆者は、その經学の方法、また經学の方法による「經学思惟」は、儒教文化圏において深い影響をのこしていると思う。即ち、本稿は儒教文化圏において、儒学が与えた影響は倫理やイデオロギーなどの側面に限られないと考えている。しかし、「經学思惟とは何か」という問題を解決しなければならない。儒学は、古来「經学」の伝統の上にある。先行研究は「經学」や「經学史」という分野において、儒学を学術として研究を行う。このような研究は歴史的現実性を持つ、具体的な学術形態を対象とする研究である。つまり、「經学」や「經学史」という分野は、歴代の学者たちの学術活動とその学術活動の規範、ルール、方法などに注目していた。もちろん、そのような研究は必要であり、これまでの研究も多くの成果を生み出している。しかし、それは抽象面の「思惟」や「型」に注意をはらわなかった。筆者は「經学思惟」や「經学模式」を整理し、儒学あるいは經学の思惟方法を「型」として、検討を試みるものである。

五

所謂「經学思惟」とは、經学の流れにひそむ思惟の方法である。「經学」が学術として最終的に確立された時点は漢代であり、「經伝説記」という分類によって当時存在した全ての文献を区分整理していた。それ以前、例えば先秦あるいは秦代には、学官はあったが、そのような厳密な学術分類はなかった。經学の歴史を見ると、最も重要なのは「經」の確立である。「五經」は、「史記」によれば、孔子が古来の文献を整理したものである。それらの文献は確かに儒学的なものではなく、むしろ、先秦の諸子が共に用いた

がくせい)は「六經皆史」(六經は全て史料である)という論述がある。しかし、前漢から清朝まで、「經」という概念と文献が変容していった。現在の時点で、「經」は「十三經」になった。つまり、『四庫全書』で分類された經部四書類と孝經・爾雅も含めている。(即ち、易・書・詩・三禮・春秋三伝・孝經・論語・孟子・爾雅である。「四書」は論語・孟子・大学・中庸であるが、『大学』と『中庸』は元々『禮記』の一部から、「十三經」は『大学』と『中庸』を加えていなかった。)

文献である。しかし、当時は、文献が玉石混交の状態になっており、整理の必要があった。しかしながら、共に用いた文献であり、そして諸子は自分の立場を踏まえて、その文献を自分の解釈で使っていた状況もあった。そのような諸子百家が經学思惟の発端になったと思われる。つまり、その当時でも古来の文献は原点として、現実に対する新たな論理や発想を展開させたのである。

確かに、その時代では、それらの文献は「經」ではなく、歴史の経験として自らの説を支える史料となる。しかし、その当時は崇古の時代¹⁸であるから、先王の経験を持つ權威を有するはずである。そして、先王の経験には「道」とかあるいは「典」¹⁹などと名付けてゆく、最高のルールとして尊重し、従っていった。

戦国時代には、「道」に注目が集まっていた。そのため、『莊子・天下』では「道」のうちに分裂した「術」としての諸子百家を批判していた。その批判が正確かどうかはさしあたり問題ではない、『莊子』によれば、当時の学術は共通の源を持つものとして展開することを意識していた。それは經典と諸子との関係の第一段階である。その時代は、様々な説があっ

18「崇古」と言えば、文字通り古い時代に対する想像の上で古代を回復に志すことである。周代は「敬天法祖」（天を尊敬し、祖を模倣する）という意識があった。春秋戦国において、深い影響があった説は、司馬談によって『史記』を収録した『論六家要旨』である）儒・墨・道（あるいは道德）・法・陰陽・名であった。儒家と墨家は、堯舜を祖述し、見方が違うと云う（「孔子墨子俱道堯舜、而取舍不同」と『韓非子・顯学』を判断する）。道家はもっと前の黄帝や神農氏を祖述している、老子は「自然」、つまり、天地を始める以前に存在する「道」の源を追求する。法家は、韓非子と代表する、儒家の荀子の弟子として「先王」ではなく、「後王」の政治を作ると志す。陰陽家の説は文献が亡佚したから、傾向がよくわからない。名家は主に「名実之弁」、つまり概念と物事の関係に注目している、歴史に対する観念はなかったかもしれない。まとめると、法家は特例として「崇古」の意識が希薄だ。しかし、法家は先秦において、儒・墨という「顯学」（流行した、また重大な影響を与える学説）に比べてば、影響力が弱かった。

19「先王之道」という言葉は先秦儒家の典籍の中で何度も出てくるのが周知であった。『論語』は「先王之道、斯為美」と「禮」の作用を説明する。『孟子』は「不行先王之道也」と当時で「仁義」が失う状況を批判する。「典」という言葉は主に「書經」（『尚書』）の堯と舜のみ用いている（堯典・舜典）。なお、古代文献は「三墳五典」という数種類であった。つまり、「典」も高い地位を持っている。

たが、諸子はそれらの説を全て信じていたのではない。『孟子』は「尽信書、不如無書」（「書經」を全面的に信頼するならば、「書經」などをない方がましである）と述べた。つまり、権威を持った經典に対し、そのままに受容することは認めず、重要なことは歴史資料を分析し、その合理性に自らの判断を下すことにあった。

「翻訳」としての古典と当時の現実を結合した際、諸子は古典を解釈するのではなく、先ず自分の理論のために古典を活用していった。たとえば、『荀子』と『慎子』は同じ「象刑」（象以典刑）に対して、当時の説に批判あるいは賛同するかの異なる態度を持っていた。²⁰しかし、その分岐点は単に立場の違いであって、思惟方法は同様である。その思惟は、歴史的事実として「象刑」が確かに存在するかどうかに注目してはいない、しかし、ロジックの側面では存在することを断言している。第一段階としての諸子百家は、共通の権威を持つ文献を有するが、それらの文献は「經」、つまり、唯一最高の文献ではない、改変したと懷疑の可能性もあると考えられる。

諸子百家のような、共通の古典を自由に選び、自分の観点を証明、あるいは、自分の説に権威と合理性を加える方法は前漢から変容していく。「五經」は朝廷に官学として確立しつつ、「經」には疑いをさしはさむ余地はなかった。前漢において、「經」は『天下』の時代と比べて、権威が上っていた。『天下』には「經」が「道」を媒介する、つまり、「經」＝「道」のような意識はない。しかし、前漢は、司馬談を代表とる学者たちが、百家は「殊途而同歸」（道は違うが、目的は同じである）と認識する、『天下』

20「象刑」というのは、『尚書・堯典』の中で論説した「刑」の一種である。その意味は歴代の注釈者が論争していった。要すると、「象以典刑」の意味は、普通に「象」の方法を使用して、「典」な刑罰として施行すると解釈する。しかし、「象」は何か、また「典」が何か、それについて論争が行なわれた。「象刑」の意味は「象徴的な刑罰」であった、と『荀子』と『慎子』が共通だ。つまり、当時には、そのような伝説が「歴史事実」として、人々は納得していった。しかしながら、『荀子』は「隆禮重法」（禮を隆盛し、法を重視する）の立場から、法律と刑罰との関連の厳密性を堅持しなければならぬことによって、伝説を排斥し、謬説と判断する。一方、『慎子』は黄老道家の「全生」（生命を保全する）の觀念によって、全部の刑罰は象徴的な刑罰であるとする提唱する。従って、『慎子』は伝説を先王の善導であると理解する。

とは逆の方向で共通の古典を位置付けた。そのような過程は竹内の言う「回心」かもしれない。最終的にそれらが定着したのは『漢書・藝文志』である。『藝文志』は百家が「六經之支与流裔」（「六經」の流れと後裔）と論述していた。後漢で編集された『漢書』は以前の学術を総括している、それは經学の型であった。即ち、「經」を中心に位置付け、百家と漢以来の学説を流れとして「經」を解釈している。

後漢の段階は、前述した「經学思惟」を最終的に確立した時期である。つまり、「經伝説記」という順番が形成されたのである。後の中国の学術では、儒学だけでなく、玄学も仏教もある文献を「經」として中心に置き、論説を注釈（注疏）の形で展開してゆく。

確かに、經学の伝統において、「疏不破注」（疏は注を破らず）のルールがあった。しかし、各時代において、註解には齟齬や矛盾がしばしば生じる。「回心」と言ってもよい、「創造的な翻訳」といってもよい。それらの註解は当時の学者たちが現実と直面して、新たな論理を導き出した努力の結果である。

六

しかし、ヨーロッパの型に比べると、中国の經学は三の点が異なっている。第一、經学の中には「經」があり、伝統がある。その伝統は、「師法」や「家法」と呼ばれる。確かに、宋朝から師法と家法に対して激しい批判が加えられ、その伝統は隠滅してしまった。しかし、伝統的な註解は続けられた。そして、儒学者はそれらの註解にも留意しなければならない。ヨーロッパの神学の中には、「經」としての「聖書」があった、神学者もさまざまに連続した解釈を加えていったが、その点は中国の場合に似ている。しかし、孔子はGodのような神と見るのではなく、「五經」の言葉を懷疑した人物もあった。第二、經学も神学も、前近代的な思惟方法であることは否定できないかもしれない。近代的な思惟方法の原点は、「疑う我を疑いえない」

という「懐疑的」な精神である。それはやはり、確信を前提とした経学や神学と全く異なる。第三、近代的な思惟方法はヨーロッパの伝統の中で生まれてきた。つまり、ギリシャ以来の伝統や神学と懐疑的な精神は継続しうる。しかし、経学の伝統は失われ、継続してはいない。言い換えれば、経学は近代化という過程の流れの中で隠滅してしまった。とはいえ、思惟方法として、経学思惟は「近代化」の始めから、ヨーロッパ的な近代思惟と対抗していた。

従って、二つの問題が生まれていた。まず、「経学」と「経学思惟」の中で、懐疑的な精神があったのか、あるいは、そのような「懐疑精神」を生み出す可能性がなかったのか。以前、「停滞するアジア」という観念を受け入れた学者たちは、その可能性を否定するのを常識として、我々に伝えている。そして、中国においては、アヘン戦争以降、知識人（士）は、主に対抗する図式として受容した。「中国の道とは何か」を思考する際には、「中体西用」と「全盤西化」、「洋務」と「維新」と「革命」、「玄学」と「科学」、「問題」と「主義」など、いろいろな論争が行われた。対抗するものか協力するものか、「近代化」の過程の中で、伝統と近代との関係は一貫して未分明の状態である。その状態には、やはり前近代的な意識が残ったまま、近代的な技術や科学を徐々に導入していったからである。

筆者は、経学の伝統の中に、あるいは経学方法を用いた儒学には、その「懐疑精神」が事実として存在すると考える。前述した宋学は漢唐経学に対する、師法と家法の伝統を批判し、結果として、師法と家法に基づく注釈に全面的に懐疑を向けた。王陽明は朱子と朱子学を懐疑し、批判をした上で「陽明学」という理学に対抗する心学の学術方法を闡明にした。清朝の学術は、理学にも心学にも反対し、漢学つまり漢唐経学の伝統を回復する努力を行った。そのような学問方法の転換は、懐疑なのではないか。確かに、それは儒学内部の学術論争にすぎなかったと考える学者もいる。しかし、現代人としての我々が想像できない状況もあったと思う。たとえば、「尚書」をめぐる、古文と今文の論争がある。「経」としての「古文尚書」

は長年懷疑を受けた。その懷疑は、ごく一部無名な儒学者のみならば、我々は「偶然」として無視してもよいであろう。しかし、朱子までがこの「尚書」の真偽を疑ったことは、無視できないのではないだろうか。²¹ 筆者は、朱子の「恐倒了六経」によって、「尚書」を信頼する考え方に賛成する。つまり、証拠が不足であれば、慎重な態度が必要である。もちろん、そのような懷疑的な行動や懷疑的な精神はいかに存在しても、所謂「近代的な懷疑」が最終的に確立したということではない。とはいえ、経学の中で胎動した「懷疑精神」は、決して存在しなかったと強調しておきたい。そして、「近代というものはヨーロッパのみで生まれている」という一元論的な観念に反対する。

では、なぜ経学の中に存在した「懷疑精神」が、最終に「近代的な懷疑」として確立しなかったのか。即ち、儒教の伝統はなぜ現実の問題に対して、解決に無力になったのか。原因は複雑であるかもしれない。簡単に言えば、中国において、封建体制は明朝と清朝を経て、政治的抑圧によって文化の自己発展を扼殺された。伝統文化も、一貫して政治に合流していたと「五四新文化運動」からの伝統的解釈は述べる。しかしながら、こういう観点は、程度歴史を無視し、あるいは歪曲していると思う。たとえば、明末清初の「経世致用」の思潮は、明朝の政治を批判した上で、君と臣や中央と地方との関係について、様々な議論を行った。それらの議論は決して西欧からの渡来品ではなく、むしろ、中国の伝統の傾向を把握した後、新たな論理を作りあげている。²² 確かに、清朝は残酷な文化政策を採用し、そして、政治

21 論争は文献の真偽を中心に、経学、小学など分野で行っている。前漢孔安国が註解した「古文尚書」は彼、あるいは両晋において、偽造したものであると判断する儒学者たちは、前漢伏生が暗記した「今文尚書」のみは本物と信じる。しかし、両晋から、「古文尚書」は「経」として、権威を持っているのが歴史事実である。朱子の場合は、「尚書」文献に対する懷疑が主に『朱子語類』第七十八巻に記録した。朱子は今文と古文の用字や文風などが違うと注意した、従って、「書中可疑諸篇」（「尚書」の中で疑わしい諸篇）を列举しつつ（「金縢」、「盤庚」、「呂刑」等）、その文献の真偽や成書を懷疑する。しかし、朱子は「若一斉不信、恐倒了六経」（その諸篇は全部信頼しなかったら、私は「六経」の権威までを動揺する恐れがあると考え）によって、懷疑をそのまま弟子と明らかに討論し、自分の学術作品では一貫して「尚書」を全体として信頼する。

22 例えば、黄宗羲は『明夷待訪録』の中で、「原君」、「原臣」、「学校」諸篇が政

に関心を持たない考証学が一世を風靡した。現在の我々も、考証学とは単に文字の解釈方法などに注目するだけで、現実に対しては何もなさなかったというイメージを受ける。しかし、『四庫全書』は、「古文尚書」を偽作と判定する閻若璩の『尚書古文疏証』を収録した。そして、前代に無視された「子書」を改めて考証し、隠滅した先秦諸子の作品を、考証を通じて再度学術の中心に登場させた。考証学は、単に文字に注意したことだけではなく、むしろ、当時の文化政策に対して、学者たちがその方法を通じて儒学、あるいは經学の伝統を堅持した自覚的な行動であった。その伝統の中には、もちろん懷疑精神も存在している。²³

七

しかしながら、後進国としての中国や日本は、「近代化」という過程において、ヨーロッパのような単純な状況に直面したのではなく、複雑な環境が存在していた。まず、自国の独自の歴史状況である。それは歴史過程の中で、以前には信じられていた方法や論理では解決できない状況であり、そこから、懷疑が生まれてきた。本稿の述べた「参与者」の視座から、これらの状況を直視し、徐々に「自発的な」解決策を模索するようになった。しかし、中国の場合はアヘン戦争、日本の場合は黒船来航という外圧が出現し、「他者」としての「観察者」の見方は急速に自発的な「参与者」の視座を奪っていった。自国の伝統を如何に変容させるかということと、外来の文化を如何に理解するか、両者が、混乱していたことは、中国や日

治原理を闡明している。「君」と「臣」の意味と「学校」（知識人団体）の政治参与権を強調した。そのような論説は「保守派」であるかもしれない。唐甄（1630～1704）は『潜書』の中で、「自秦以来、凡為帝王者皆賊也」（秦朝以来、凡ての帝王はみんな全部賊である）と述べる、直接に帝王の存在を反対する。

23 ちなみに、日本の場合にも、その懷疑精神もある。「寛政異学の禁」は、朱子学以外の学説が異学として禁止される。朱子学を懷疑しなかったら、なぜ「異学」が生まれたか。私学と官学の矛盾は、古代社会において、懷疑と確信の表現の一つであると考えられる。そして、幕末において、頼山陽の私的な作品としての『日本外史』は大きい影響を与えたことを事実と認めている。それも「懷疑精神」の萌芽として、無視されできないと思う。

本や、あるいは後進諸国の特徴であると考える。

参与者であったから、自分の視座を失ってしまった、言い換えれば、主体性を失ったことによる混乱の発生は当然であろう。中国の場合も、日本の場合も、「上昇型インテリゲンチヤ」というグループが産出した。つまり、吉本隆明が指摘した「西欧の政治思想や知識にとびつくにつれて、日本の小情況を侮り、モデルニスムスぶっている」²⁴ ような、自国の現実と乖離した観念の楼閣を築く状況である。それは、近代と伝統を如何に接続するかという問題の一つであると考える。

筆者は、西欧の思想に対する「翻訳」を、主に「観察者」としての翻訳と判断する。つまり、自国の状況と伝統をよく考えあわせなかった以上、単に「進歩的」な西欧を追求することになるのである。それは決して普遍的意味を持つ創造的西欧的「翻訳」ではない。そして、「一般にA言語・文化を、他のB言語・文化に翻訳すると、その結果として、AでもないCができていく」、「そして、そのできあがっていくCは、その意味内容が正確に確定されない」、「もとのAやBは概念が明確であっても、そこからうみだされるCは、その概念が未知、不可解である、少なくとも、どこか未知不可解であり、そうであり続ける」²⁵ という状況になった。「確定されない」意味の由来は、諸言語・文化に内在するロジックが異なることであり、そして翻訳不能であると筆者は考える。つまり、観察者は各言語・文化について実感をもっていない、具体的な問題を踏まえず、単に論理的な自己完結をしたにすぎない。しかし、観察者²⁶は外来の強い力に支えられている、同時に自国が侵略によって滅ぼされる危険もあった。思考や懷疑や、あるいは慎重な態度をとる余地はない。つまり、「近代」は理性に基づく選択ではないかもしれない「意気」的な行動であると考える。

もちろん、そういう「近代」は反理性の危険を内包している。前近代の

24 吉本隆明著、『マチウ書試論・転向論』、第292頁、講談社、1990年10月。

25 柳父章著、『近代日本語の思想』、第166～167頁、法政大学出版局、2004年11月。

26 ここでは、観察者は西欧の人々だけではなく、自国の留学生など西欧文化の影響を受けて、そして西欧的な意識を持っている人々も含める。

「確信」する思惟によって、「懷疑」する近代を輸入してゆく。即ち、西欧諸国の経験を「経」として、全面的に西欧を模倣する。その結果は、普遍性と特殊性の両極に動揺する状況となった。アイデンティティも模糊としたものになった。民族アイデンティティの再建は、後進諸国における「近代」を再認識する表現の一つである。つまり、柳父が言ったような「未知不可解」のCとなったBは、もう一度AとBに弁明する。筆者は、アイデンティティは架空なものではなく、具体的な歴史の中で自然に生まれたこと、即ち、伝統がない民族性は存在しないと言っても過言ではないと考える。従って、中国の場合には、伝統と近代（現代）の関係は改めて強調すべきである。言い換えれば、現実を前にして、経学思惟の近代化を如何に変容させるかという問題である。

「自己疎外」の傾向を持った「近代」は超克すべきであるとはいえ、「国粹主義」的な傾向もまた回避すべきである。つまり、「翻訳」というのは、内面の伝統と外来の論理の両者のいずれかの選択ではなく、むしろ、自分自身の現実を深く理解することを基礎として、「改作」あるいは「創造的な翻訳」をすることである。